El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil

Antonio Prevosti Monclús

"Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos" (Sal 33,6).

I. Introducción

En su reciente encíclica *Laudato si*, comentando el papa Francisco este versículo del salmo 33, afirma lo siguiente:

> El universo no surgió como resultado de una omnipotencia arbitraria, de una demostración de fuerza o de un deseo de autoafirmación. La creación es del orden del amor. El amor de Dios es el móvil fundamental de todo lo creado: "Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste, porque, si algo odiaras, no lo habrías creado" (Sb 11,24). Entonces, cada criatura es objeto de la ternura del Padre, que le da un lugar en el mundo. Hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto de su amor y, en esos pocos segundos de existencia, él lo rodea con su cariño.

Si, según estas palabras, toda criatura, hasta la más insignificante, es objeto del amor divino y es producto de su amor, ¿no se sigue de ahí que en ella debe residir también algún amor? ¿Que, si todas las cosas son amadas, recíprocamente deben a su vez ser amantes? Puesto que "el amor con amor se paga", ¿no ha de ser natural pensar que todas las cosas tengan algún modo de amor hacia Dios?

Hallamos una tesis así en la obra de santo Tomás de Aquino: "Es algo común a toda naturaleza el tener alguna inclinación, que es un apetito na-

Artículo recibido el día 26 de febrero de 2016 y aceptado para su publicación el 10 de abril de 2016..

tural o amor".[1] Es más, no sólo hay amor en toda criatura, sino que este apetito natural que el santo doctor afirma es un cierto amor a Dios:

> Todas las cosas desean a Dios como a un fin, al desear cualquier bien, sea con un apetito intelectual, sensible o natural, el cual es sin conocimiento, puesto que nada tiene razón de bueno y apetecible, sino en tanto que participa de una semejanza de Dios.[2]

La afirmación de la universal presencia del amor en todas las cosas se expresa en el siguiente texto del Aquinate con una particular contundencia:

> El amor natural no sólo se da en las fuerzas del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma, e incluso en todas las partes del cuerpo y universalmente en todas las cosas, pues, como dice Dionisio en el cap. 4 *De los nombres divinos*, para todas las cosas es amable lo bello y lo bueno; pues toda cosa tiene una connaturalidad con aquello que le es conveniente según su naturaleza.[3]

---

[1] *Summa Theologiae,* I, q. 60 a. 1 co.: "Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius." Los textos de santo Tomás en latín se han tomado de Thomas Aquinas, *Opera Omnia.* http://www.corpusthomisticum.org/ [30/01/2016]. La traducción al castellano es propia.

[2] *Summa Theologiae,* Iª q. 44 a. 4 ad 3: " Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem." Cf. también *ibidem*. q. 6 a. 1 ad 2.

[3] I-IIae, q. 26 a. 1 ad 3: "Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *omnibus est pulchrum et bonum amabile*; cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam." Por tratarse de una de las fuentes básicas para el tema del *amor natural*, reproducimos aquí el pasaje de Dionisio al que el Aquinate hace referencia: "El amor, bien se trate del divino, o del angélico, o del espiritual, o del animal, o del natural, entendemos que es una cierta fuerza o facultad que une y mezcla y que ciertamente mueve a los superiores a ser providentes con los inferiores y a aquellos que son del mismo orden, a la mutua penetración y, por último, a los inferiores, a ser atraídos por los superiores por su providencia." (Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos y otros escritos,* 151s.)

En fin, es fácil constatar que en muchos lugares de su obra y en diversos contextos atribuye santo Tomás de Aquino a los entes naturales carentes de conocimiento una particular especie de *apetito*, que llama "apetito natural". En ocasiones, se apoya en él como en un punto de partida para elevarse a la consideración de formas superiores del apetito, como son el apetito sensible y el apetito racional o voluntad, humano y hasta divino. En otras ocasiones, a la inversa, desciende desde la noción de apetito propia del cognoscente, que experimentamos en nosotros mismos y nos es más familiar, a la afirmación de la existencia de una inclinación hacia el bien en los seres sin conocimiento, que recibe el nombre de "apetito natural". Esta tesis del "apetito natural" es una pieza esencial dentro de la concepción tomista de la causalidad, tanto a nivel físico como metafísico, en la que la finalidad ocupa un lugar explicativo evidentemente central.

Por otro lado, es bien sabido que la doctrina del apetito natural levanta oposición y rechazo en muchos pensadores. De hecho, se trata simplemente de la disputa en torno a la finalidad, con sus defensores y sus detractores, quienes la afirman y quienes la niegan. Pero quizás justo esta denominación de "apetito natural" resulta especialmente problemática, y causa una repulsión particular. La palabra "apetito" parece llevar consigo una carga excesiva de "conciencia" o de conocimiento para ser aplicada al agua o a una piedra. Si decimos "inclinación natural", o "tendencia", al menos parece que evitamos la chirriante prosopopeya y hablamos un lenguaje más adecuado a la cosa. Con todo, santo Tomás no sólo usa la palabra "appetitus", sino también, como hemos visto, la palabra "amor", y nos deberíamos preguntar por qué lo hace, y por qué no se limita a emplear términos como "inclinación" y "tendencia".

La cuestión se hace más embarazosa, todavía, cuando advertimos que el propio santo Tomás defiende claramente que no puede haber apetito sin aprehensión del bien, es decir sin conocimiento del objeto apetecido. Leemos en su *Comentario a las Sentencias*: "El apetito siempre sigue a un conocimiento".[4] Y en otro lugar: "No pueden dirigirse por sí mismos al fin más que aquellos que conocen el fin. Pues es necesario que el que dirige tenga noticia de aquello hacia lo cual dirige."[5] Más exigente es todavía el si-

[4] *Scriptum super Sententiis,* lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 1:"appetitus semper sequitur cognitionem".

[5] *De veritate,* q. 22 a. 1 co: "A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit."

guiente texto, que pide ya no un mero conocimiento, sino un conocimiento racional: "Tender hacia un fin es imposible, a no ser que se conozca el fin bajo la razón de fin y la proporción de los medios respecto al fin".[6]

¿Cómo, en qué sentido y con qué intención, pues, escribe repetidamente santo Tomás que hay en los seres faltos de conocimiento apetito y amor? ¿Para qué este lenguaje aparentemente vitalista y antropomórfico aplicado a la naturaleza? ¿Aporta alguna luz? ¿Es una mera figura estilística, una metáfora, o quiere sugerir algo concreto? Orientados por la cita del papa Francisco, podemos ya vislumbrar que hablar de apetito natural en todos los seres apunta a la inserción del obrar natural en un orden cósmico que deriva de la voluntad de Dios. No se trata meramente de constatar que hay tendencialidad en la naturaleza, sino de que toda inclinación o tendencia en las cosas constituye una referencia al bien; que el bien es causa no sólo en el orden espiritual, sino también en todo el orden natural, y que la actividad de las cosas, su movimiento hacia el bien, no es algo extrínseco a ellas, ni impuesto, ni accidental, sino connatural, adecuado a ellas, y como surgido de su propio interior. Queremos mostrar en esta ponencia que esto es lo que se expresa especialmente al emplear las palabras "apetito" y "amor" para hablar de la finalidad en la naturaleza.

Podemos anticipar fácilmente que la adecuada comprensión de las formas superiores de apetición que son características de entes naturales como los animales y el hombre, dependa en cierto modo de haber logrado previamente una buena intelección del apetito natural y del amor natural. Cabe pensar, desde luego, en una analogía de los diversos tipos de apetitos, de modo que un sistema que los exponga en sus relaciones de semejanza y diversidad, de condicionamiento respectivo, sea el mejor medio para entender cada uno de ellos. Pero cabe pensar, también, que el carácter universal, propio de todo ente, de este apetito y amor que el Aquinate llama natural, nos dé alguna clave decisiva para la comprensión de cualquier forma particular de apetito y de amor, como algo intrínseco y perteneciente de suyo al ser.

En lo que sigue, nos proponemos exponer la doctrina de santo Tomás sobre el apetito natural, de tal modo que se haga patente por un lado su perte-

---

[6] *Scriptum super Sententiis,*lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 co: "Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quae sunt ad finem in finem ipsum." Cf. tb. *ibidem*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 co: "Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit."

nencia intrínseca a la concepción teleológica del Aquinate y a su metafísica del bien, y por otro lado, se pongan las bases para una ulterior discusión de las dificultades que de la negación de dicha doctrina surgen necesariamente en la explicación de los apetitos superiores del hombre y los animales.

II. La doctrina de santo Tomás sobre el apetito natural

En muchos pasajes de su obra afirma santo Tomás la presencia universal en todos los entes de una inclinación hacia el bien. Por ejemplo: "Todas las cosas a su modo se inclinan al bien por un apetito, aunque de diversas maneras."[7] Puesto que ello es algo propio de la naturaleza de las cosas, este apetito puede llamarse "apetito natural". Pero en no pocos lugares, el Aquinate da a la expresión "apetito natural" un sentido más restringido, reservándola a aquellos entes que carecen de conocimiento. Nuestra primera tarea habrá de ser de definición, distinción conceptual y fijación terminológica.

Santo Tomás define el apetecer en general del siguiente modo: "Apetecer no es otra cosa que dirigirse hacia algo como tendiendo a algo hacia lo cual se está ordenado."[8] Con esta definición distingue el apetecer del mero ir dirigido a algo: la apetición incluye el hecho de poseer el apetente una ordenación intrínseca hacia aquello a lo que se dirige. El apetecer supone pues una relación de adecuación o conformidad entre el apetente y la cosa apetecida. Más adelante habremos de volver sobre esto.

Santo Tomás usa la expresión "apetito natural" básicamente de tres maneras, de mayor a menor amplitud. En un sentido amplio, llama así a "la inclinación de cualquier cosa a algo por su naturaleza", y en este sentido cualquier potencia del alma, por ejemplo, "desea con apetito natural lo que le es conveniente".[9] Podemos hablar del apetito natural de la vista, del apeti-

---

[7] *Summa Theologiae,* I, q. 59 a. 1 co.

[8] *De Veritate,* q. 22, a.1 c: "Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. (...) Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum: sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum".

[9] *Summa Theologiae,* I, q. 78 a. 1 ad 3: „appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua, unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens". Cf. "Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem." (*In Physicorum,* L. l. 15, 10).

to natural de la inteligencia, y del apetito natural de la voluntad, por ejemplo. Hay algunos otros pasajes, donde santo Tomás opone sencillamente el apetito natural al apetito racional, es decir a la voluntad, de modo que la expresión "apetito natural" incluye el apetito sensible de los animales y las tendencias naturales de las plantas, los minerales y los elementos.[10] En sentido restringido, por fin, la expresión se refiere sólo a los entes carentes de conocimiento. El nombre de "apetito natural" se opone a los de "apetito sensible" y "apetito intelectual", es decir, a los apetitos elícitos, y puede definirse como "inclinación al bien por la sola natural constitución, sin conocimiento".[11]

Podemos leer uno de los pasajes en donde el Aquinate expone más claramente esta distinción tripartita:

> Hay que considerar que, dado que todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas las cosas a su modo se inclinan al bien por un apetito, aunque de diversas maneras. Pues algunas se inclinan al bien por la sola natural constitución, sin conocimiento, como las plantas y los cuerpos inanimados. Y tal inclinación al bien se llama apetito natural. Otras, en cambio, se inclinan al bien con algún conocimiento; no de tal manera que conozcan la misma razón de bien, sino que conocen algún bien particular; así el sentido, que conoce lo dulce y lo blanco y cosas de este tipo. La inclinación consiguiente a este conocimiento se llama apetito sensitivo. Por fin, otras se inclinan al bien con un conocimiento por el que conocen la misma razón de bien, lo cual es propio del intelecto. Y éstas se inclinan perfectísimamente al bien, no como dirigidas meramente por otro hacia el bien, como las que carecen de conocimiento, ni solamente hacia un bien particular, como

---

[10] *Summa Theologiae,* I-II, q. 1, a. 2 c.; III *Summa contra Gentiles,* cap. 3; *Scriptum super Sententiis,* lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2.

[11] *Summa Theologiae,* I, q. 59 a. 1 co.: "Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis." Cf. también: *Super Sent.*, lib. 2 d. 24 q. 3 a. 1 co.: "Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatum naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent». *Summa Theologiae,* I, q. 19 a. 1 c.: «Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis». *Summa Theologiae,* I, q. 44 a. 4 ad 3: «Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.»

aquellas en que sólo hay conocimiento sensible, sino como inclinadas al mismo bien universal. Y esta inclinación se llama voluntad.[12]

En el presente estudio vamos a centrarnos principalmente en la noción de apetito natural que se obtiene en esta distinción tripartita, es decir, la noción restringida a las plantas y los cuerpos inanimados, o sea, el apetito del bien por parte de los no cognoscentes. Si atendemos al mismo texto, veremos que se establecen dos puntos: la tesis de su existencia y un atisbo de fundamentación de dicha tesis. En efecto, en el texto, la tesis del apetito natural propio de los no cognoscentes se deduce de la tesis universal "todas las cosas a su modo se inclinan al bien por un apetito". Esta tesis universal, a su vez, aparece fundada en esta otra: "todas las cosas proceden de la voluntad divina". El movimiento interno del propio texto, pues, nos lleva a la cuestión que enseguida tendremos que examinar: la pregunta por la justificación de la afirmación tomista del apetito natural en los entes no cognoscentes.

Sin embargo, antes conviene aclarar otro punto terminológico y conceptual. Se trata de la relación entre los términos "apetito" y "amor". Dejemos establecido que santo Tomás distingue normalmente entre ambos.

Por ejemplo, en *Summa Theologiae,* I-II, q. 26 a. 1 co, cuando dice: "el amor es algo perteneciente al apetito, puesto que el objeto de ambos es el bien. Por lo tanto, de acuerdo con las diferencias del apetito hay las diferencias del amor." De aquí razona santo Tomás que hay tres tipos de amor que corresponden a las tres clases de apetito que ya hemos visto, natural, sensible e intelectual. Y poco después añade: "En cada uno de estos apetitos, se llama amor a aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado."

[12] *Summa Theologiae,* I, q. 59 a. 1 co.: "considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas."

En *Summa Theologiae,* I q. 20 a. 1, escribe: “El primer movimiento de la voluntad y de cualquier potencia apetitiva es el amor.”[13] Asimismo, en I-IIæ q. 25 a. 2 leemos: “La misma aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que complacencia en el bien.”[14]

Por todos estos textos parece claro que el amor es algo que pertenece al apetito, pero no se identifica con él. En algunos pasajes parece que podría entenderse la noción de apetito como genérica respecto del amor, que sería una especie del mismo. Pero en muchos otros, y particularmente cuando se trata de los niveles superiores, la interpretación más plausible es que el apetito se refiere a la potencia apetitiva del alma, sea sensible o racional, y que el amor denomina más bien la pasión o el acto primario de dicha potencia: pasión si se trata del apetito sensible, acto si se trata de la voluntad.[15] Sin embargo la cuestión no es tan fácil para el apetito natural. Verbalmente, parece que el Aquinate mantiene la distinción:

> En cada uno de estos apetitos, se llama amor a aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado. En el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del apetente a aquello hacia lo que tiende, que puede llamarse amor natural, así por ejemplo, la misma connaturalidad del cuerpo pesado para con el lugar medio es debida a la gravedad y puede llamarse amor natural.[16]

Principio del movimiento no es el acto de una potencia, sino más bien la potencia misma, o un hábito de la potencia. En el apetito sensible y en la voluntad cabe hablar de hábitos, y el amor puede considerarse así, precisamente como un hábito. Pero en el ente no cognoscente no hay distinción de potencia y hábito, puesto que las potencias se hallan unívocamente dispuestas a sus actos propios. Luego, parece que en el apetito natural la distinción entre apetito y amor debe ser una figura del lenguaje, un mero calco de los apetitos superiores, pero no parece responder a una distinción real.[17]

---

[13] “Primus motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor”.

[14] “Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni”.

[15] Cf. P. Astorquiza Fierro, *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino,*. 37. Disponible en http://www.tesisenred.net/handle/10803/1750 .

[16] *Summa Theologiae,* I-II, q. 26 a. 1 co.

[17] Cf. la discusión de esta cuestión en P. Astorquiza Fierro, *ibidem*, 53-54.

III. Justificación de la tesis del apetito natural

Aunque el alcance de la tesis tomista es universal, para nuestro propósito nos limitaremos al ámbito de los entes naturales, y nos preguntamos sobre todo por el caso de los que carecen de conocimiento, pues en ellos es donde reside el problema y la duda. Así pues: ¿Es algo obvio decir que todos los entes, incluyendo los seres inanimados, apetecen el bien? ¿Cómo sabemos que el bien es causa para los entes naturales en general?

No hay duda de que estas cuestiones nos llevan al terreno de la finalidad en la naturaleza. Sin embargo, conviene situar la tesis que examinamos en su lugar preciso dentro de la concepción teleológica, y para ello es adecuado relacionarla con las tesis más nuclearmente expresivas del finalismo natural, con las que en rigor no se identifica, pero a las que viene a resultar equivalente. Éstas las podemos encontrar, básicamente, en la tesis aristotélica "la naturaleza obra en vistas de un fin",[18] asumida por santo Tomás, y en el principio más general, que llamamos *principio de finalidad*, "todo agente obra en vistas de un fin".

Las diferencias a las que nos referimos radican primero en el sujeto de cada tesis: la aristotélica se refiere a "la naturaleza", y esto quiere decir el principio intrínseco de movimiento en cada ente natural, aunque se pueda aplicar también al ente natural mismo; el principio de causalidad final se refiere a todos los agentes; en cambio, nuestra tesis tiene como sujeto sencillamente "las cosas", o "los entes naturales" en general. En segundo lugar, en cuanto al predicado: obrar en vistas a un fin ¿es lo mismo que apetecerlo? Según la definición tomista de "apetecer", será lo mismo siempre que el agente obre en vistas al fin por una ordenación ínsita en él.[19] Si se admite que así es en los agentes que propiamente son tales, y si por otro lado se añade que todas las cosas naturales son activas en alguna medida, es decir,

---

[18] Aristóteles, *Física,* II, 8, 198b 10: "la naturaleza es una de las causas para algo"; 199b 32: la naturaleza es causa, y ello en el sentido de para algo".

[19] En *De vereritate,* q. 22 a. 1, s. c. 3, santo Tomás parece no tener en cuenta esta condición, pues dice simplemente: "lo que obra en vistas de algo, lo apetece." Pero hay que tener en cuenta que se trata meramente de un argumento en contra, y que enseguida, en el cuerpo del artículo que sigue introduce la precisión que señalamos. He aquí el texto íntegro del sed contra: "omne quod agit, agit propter finem, ut patet per philosophum in II Metaphys. Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis."

son agentes, entonces podemos admitir una equivalencia entre nuestra tesis y las tesis básicas del finalismo en la naturaleza.

Por lo tanto, podemos aprovechar para nuestro asunto los argumentos propios del finalismo natural, no sólo de santo Tomás, sino también los de Aristóteles. En efecto, lo que santo Tomás dice en varios textos de los que hemos mencionado, es en realidad lo mismo que Aristóteles afirma cuando sostiene que la naturaleza obra en vistas de un fin. Pues el finalismo aristotélico es universal y comprende a los seres inanimados como a los animados. Y para Aristóteles, el fin se identifica con el bien, y la causa final se explica como el "por qué es mejor así, no absolutamente, sino con respecto a la substancia de cada cosa".[20] Por ello, en el libro de los *Tópicos* dice llanamente que "todas las cosas aspiran al bien".[21] No es otro el supuesto de la célebre definición platónica del bien que el Estagirita recoge en la *Ética nicomáquea*: "hacia lo que todas las cosas tienden".

Por consiguiente, la justificación de la tesis tomista que estamos considerando podrá encontrarse en cualquier justificación válida de la teleología aristotélica. El problema que en este punto estamos planteando es el de la fundamentación del finalismo como concepción filosófica de la naturaleza. Pero lo que en particular nos interesa en cuanto a santo Tomás, es ver el carácter filosófico específico de tal fundamentación, es decir, si se trata de una doctrina de orden físico o metafísico y, en este último caso, si es ascendente o descendente en relación con Dios, o, dicho de otro modo, si se trata de una doctrina ontológica o teológica (en el sentido de la teología natural).

En efecto, como señalábamos más arriba, hay pasajes en que el Aquinate funda la tesis del apetito natural universal en la premisa de que "todas las cosas proceden de la voluntad divina". Desde la voluntad del Creador y el fin de la Creación, es decir, mediante una fundamentación descendente y teológica, se explica evidentemente esta tesis del modo más profundo y perfecto. Sin embargo, santo Tomás no pone el apetito natural como algo que sólo conocemos a partir de principios teológicos, sino que antes de la misma demostración de la existencia de Dios, ya afirma que los entes naturales, incluidos los no cognoscentes, obran en vistas de un fin. El lugar más evidente al respecto es obviamente la 5.ª vía, en la que recurre a la finalidad de la naturaleza precisamente para elevarse argumentativamente a la posición de la existencia de Dios.

---

20 Aristóteles, *Física,* II, 7, 198b 8-9.

21 *Topicos,* III, 1, 116a 20: πάντα γὰρ τἀγαθοῦ ἐφίεται.

En esta línea, que no presupone datos teológicos, hay todavía una distinción posible entre dos modos de sostener la finalidad y el apetito natural: uno de base empírica, a saber, el que se toma de la constatación del orden de la naturaleza y la regularidad de sus procesos, y otro más estrictamente metafísico, a partir de principios necesarios. Todos estos modos de argumentación parecen encontrarse en santo Tomás. El primero de ellos es precisamente el que hallamos en la recién mencionada quinta vía, que parte de que "vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran en vistas de un fin." En cuanto al segundo, consistiría en derivar la tesis de algún principio evidente, y sostener que es de suyo una necesidad a priori. Concretamente, mostraríamos que el principio de finalidad, "todo agente obra en vistas de un fin", es precisamente un *per se notum*, algo que se conoce como verdadero por la sola comprensión de sus términos.

Cabría pensar que es necesario elegir uno u otro de estos dos modos, ya que lo que es una verdad necesaria por sí no parece que haga falta, ni sea procedente —y quizás ni aun posible— mostrarlo desde la experiencia. Sin embargo, vemos que Garrigou-Lagrange los admite ambos simultáneamente. He aquí cómo se pregunta a sí mismo, y se responde de la siguiente manera:

> ¿Es evidente para nosotros con anterioridad a la demostración de la existencia de Dios y de su Providencia, que todo agente, hasta los faltos de conocimiento, obra mirando a un fin, que los seres naturales y sus facultades están ordenados a algo, de tal manera que de la evidencia de este orden podemos probar la existencia de un ordenador universal? Santo Tomás responde con claridad: 1.º *A posteriori,* el examen de la naturaleza nos permite admitir con certeza la finalidad; 2.º *a priori*, el principio de finalidad se impone como evidencia inmediata.[22]

Vamos a dejarnos guiar por este texto de Garrigou-Lagrange para nuestro análisis de la justificación tomista de la tesis del apetito natural universal. Como decíamos, encontramos en las obras del Aquinate dos argumentos de diferente tenor en apoyo de la existencia de finalidad en la naturaleza. Por un lado, está el texto de la 5.ª vía, y otros que le son afines, en los que se

[22] R. Garrigou-Lagrange, *El realismo del principio de finalidad*, 86 s.

despliega un argumento claramente empírico, que aduce la regularidad del obrar natural y la consecución ordinaria de "lo mejor" para cada cosa.[23] Por otro lado, hallamos en diversos pasajes otro argumento, con el que, según el tomista francés, se muestra la evidencia a priori del principio de finalidad. El núcleo de este argumento dice que el agente no obraría si no estuviese determinado a algo cierto, es decir, a un fin.[24] Hay que notar, además, que, a pesar de esta fundamental diferencia, ambos argumentos tienen en común el ser independientes respecto a la tesis de la existencia de Dios, en particular y de modo sobresaliente el primero, que precisamente se utiliza para la demostración de dicha tesis.

A fin de penetrar en el sentido, la fuerza y la relación mutua de estos dos argumentos, a continuación, vamos a empezar persiguiendo primero la argumentación de orden físico, y viendo cómo la constatación empírica de ciertos hechos generalísimos e indudables nos lleva a la afirmación de tendencia y apetito en todo ente natural. En un segundo momento, nos preguntaremos cómo es ello posible y, finalmente, si es necesario por alguna necesidad ontológica que habrá que determinar.

IV. La constatación empírica de la inclinación natural al bien

No hay duda de que el movimiento y el cambio existen en la naturaleza. La cuestión es si hay que afirmar alguna inclinación o tendencia en las cosas sujetas al movimiento, de la cual el movimiento sea como un efecto o consecuencia. Es lo que argumenta típicamente Leibniz contra el mecanicismo de Descartes, que reducía todo lo que hay en los cuerpos a extensión, figura y movimiento local. Frente a esto, Leibniz se vio en la necesidad de añadir además de una fuerza pasiva, cierto "ímpetu" o "tendencia" al cambio, es decir, cierta fuerza activa.[25]

[23] *Summa Theologiae,* I, q. 2, a. 3, c. También hallamos este argumento en: *In Physicorum,* II, l. 12, 252.

[24] *Summa Theologiae,* I, q. 44, a. 4; I-IIæ q. 1, a. 2; III *Contra Gentiles,* cap. 2, n. 8.

[25] He aquí un par de textos, entre otros varios en el mismo sentido: "Hemos advertido en otro lugar que en lo corpóreo hay algo más que extensión, anterior incluso a ésta, a saber: la propia fuerza de la naturaleza inserta en todas partes por el Hacedor, etc." *El espécimen de dinámica*, 235, en *Escritos de dinámica,* 56. "Porque el movimiento (lo mismo que el tiempo) nunca existe, si consideras el asunto *con toda exactitud*, puesto que nunca existe como un todo, puesto que no tiene partes coexistentes. Y en él mismo nada es real más que lo momentáneo que tiene que consistir en la fuerza tendente al cambio." *Ibidem*, 57.

De hecho, no vemos que se pueda explicar algo de los procesos naturales sin recurrir a fuerzas, tendencias o potencias de algún tipo. Ni siquiera la física matemática puede prescindir de este tipo de conceptos, aunque afirme que son meramente pragmáticos y que no los quiere interpretar "metafísicamente". No podemos entrar ahora en un análisis detallado, pero sí es bastante obvio que nociones tan omnipresentes como fuerza y energía (no sólo la energía potencial, sino también, por ejemplo, la energía cinética), se entienden con referencia a ciertos movimientos o procesos a modo de potencia ordenada al acto.

Sin embargo, vamos a proceder considerando los datos empíricos que podía tener presentes santo Tomás, y que siguen siendo datos válidos para nosotros, como son, además del hecho básico del cambio en la naturaleza, la regularidad en los procesos de dicho cambio, el orden general que en el mundo cambiante se constata sobre la base de una multitud de especies naturales, cada cual con sus propios comportamientos y actividades distintivas.

Sobre esta base se funda el concepto aristotélico de naturaleza, que expresa la relación intrínseca que se da entre el obrar y el ser de los entes naturales.[26] Si podemos afirmar que las cosas naturales se mueven y actúan conforme a lo que cada una es, podemos decir también que existe una determinación que relaciona el agente con su acción y sus efectos. Por un lado, es claro que el ente natural agente, como tal, determina el efecto que causa, el cual depende de la naturaleza de tal agente. Pero también hay una determinación en cierto sentido de sentido opuesto, es decir, el efecto, como intentado, es causa final que determina al agente a obrar. Esto último, sin embargo, es lo que resulta problemático para algunos.[27] Para Aristóteles y santo Tomás, sin duda, dicha determinación es recíproca: el fin y el agente son recíprocamente causas.[28] Ello pertenece de suyo a la comprensión aristotélica de la relación causal. Se trata de lo que implica la noción de causa en sentido propio y per se, por oposición a lo azaroso, la causa per accidens. Por ello, como "naturaleza" es un concepto que dice precisamente causalidad, y no causalidad accidental sino per se, la noción de naturaleza implica una determinación recíproca entre el que obra y lo obrado, entre agente

[26] Cf. A. Prevosti Monclús, *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la naturalesa,* 2.ª parte, cap. 3, esp. §§ 5 y 6.

[27] Cf. por ej. J. de Finance, «La finalité de l'être et le sens de l'univers», 99.

[28] Aristóteles, *Física* II, 3, 195a 9-11.

y fin, y es por ello mismo una noción con un contenido inevitablemente teleológico.

Ahora bien, Aristóteles dice que "sería de risa intentar demostrar que existe la naturaleza, pues es manifiesto que hay muchos entes de esta clase."[29] Con lo cual parece que la tesis del apetito natural que estamos viendo como implicada en el concepto de naturaleza, se nos sitúa en el orden de las cosas manifiestas, conocidas por sí y que no necesitan demostración. Sin embargo, no se ha concretado con esto qué clase de evidencia le atribuye Aristóteles a la existencia de entes naturales y, por consiguiente, apetentes e inclinados hacia fines. A nuestro parecer, hay que decir que se trata de algo obvio empíricamente, semejante y en paralelo a la constatación "manifiesta por inducción" de la existencia del ente móvil que presenta al inicio de su *Física*, en el capítulo 2 del libro I.[30]

Debemos ampliar algún punto lo que en estos últimos párrafos hemos expuesto de forma condensada. Al hacerlo, nos veremos llevados a los dos argumentos que santo Tomás ofrece en apoyo de la tesis física finalista.

V. La regularidad y el orden en la naturaleza prueban la finalidad

Como dice Garrigou-Lagrange, en la quinta vía santo Tomás presenta de forma resumida lo mismo que Aristóteles desarrolla más extensamente en el libro II de la *Física*:

> Vemos que algunos seres que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran en vistas de un fin, lo cual se muestra porque obran siempre o la mayoría de las veces de la misma manera, de modo que consigan lo que es mejor; por lo cual es manifiesto que alcanzan el fin no por casualidad, sino intencionadamente.[31]

Dos elementos constituyen el dato inicial del argumento, dato que es algo que "vemos": primero, los cuerpos naturales que carecen de conoci-

[29] Aristóteles, *Física* II, 1, 193a 2-4.
[30] Aristóteles, *Física* I, 2, 185a 13-14.
[31] *Summa Theologiae,* I, q. 2, a. 3, c: "Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem."

miento obran regularmente ("siempre o la mayoría de las veces de la misma manera"); y segundo, así alcanzan "lo mejor". Vamos a considerar uno tras otro cada uno de estos dos elementos.

La regularidad observable de los procesos naturales sirve esencialmente para establecer la relación de determinación que antes mencionábamos entre agente y efecto. Es decir, es lo que excluye el azar y pone como efectivamente operante en el mundo natural la causalidad per se. Sin embargo, como se ha indicado, podríamos dudar si la determinación se da en el sentido fin-agente, o sólo en el que va del agente al fin. A resolver esto contribuye el segundo elemento, la observación de que los entes naturales alcanzan lo bueno para ellos, o incluso, lo mejor. Aquí es importante notar cómo santo Tomás incluye en lo que "vemos", es decir, en la experiencia, el concepto de bien. Ciertamente, si no hubiese experiencia del hecho común de que los cuerpos naturales consiguen algo bueno o lo mejor para ellos al obrar, no habría ninguna base empírica para el finalismo como posición teórica en filosofía natural. He aquí lo que dice el Aquinate, subrayando precisamente esto, al comentar los argumentos de Aristóteles en la *Física*:

> Lo que máximamente demuestra que la naturaleza obra en vistas a un fin es que por la operación de la naturaleza siempre resulta realizarse algo del modo mejor y más conveniente que pueda ser. Por ejemplo, el pie está hecho por naturaleza de manera que es apto para andar, de modo que, si se aparta de la disposición natural, ya no es apto a ese uso; y así en las otras cosas.[32]

Por ello, Garrigou-Lagrange dice que "tanto en la naturaleza como en el arte, la inteligencia percibe la razón de fin en lo que es último y mejor."[33]

Sin embargo, hay que advertir que, en esta percepción de la finalidad en la naturaleza, lo mismo que en la captación empírica de la causalidad eficiente, obra un principio necesario, conocido por sí mismo, que nos induce a pensar que el fin es causa. La percepción de la finalidad es el resultado de un cierto razonamiento, que podemos incluso formular en forma de silogismo. Fijémonos que santo Tomás argumentaba así: Los entes naturales alcanzan el fin no por casualidad, sino intencionadamente, puesto que lo

[32] Tomás de Aquino, *In Physicorum*, II, l. 12, 252. Nótese que este ejemplo del pie pertenece al orden de la actividad natural no derivada de conocimiento; no a la actividad de los cognoscentes, aunque se trate del pie de un animal o de un hombre.

[33] *El realismo del principio de finalidad*, 88.

alcanzan siempre o la mayoría de las veces. La verdad necesaria que aquí se implica es que “si no hay intención, no se consigue con certeza el bien.” O, dicho de forma más completa: “en el supuesto de que hay un agente que obra, si el agente obra sin intención, no consigue con certeza el bien.” Para facilitar su análisis, puede ser interesante formularla también positivamente, con lo que rezaría así: la consecución cierta del bien ha de ser por una causa eficiente ordenada precisamente a él, es decir, por una causa per se.

Esta verdad necesaria no es más que una concreción del principio de causalidad: la realización del bien ha de tener una causa adecuada. Aquí entran en juego, realmente, el principio de causalidad eficiente a la vez que el de causalidad final. Dado que, para que algo determinado se produzca, la causa eficiente ha de estar predeterminada a ello, tal predeterminación será ni más ni menos que la ordenación o disposición al efecto. Y la ordenación o inclinación a un bien es lo que llamamos “apetito”.

En conclusión, si admitimos que los seres naturales alcanzan regularmente efectos buenos y útiles, tenemos sin lugar a dudas una prueba de la finalidad. Ya que, o bien el efecto bueno es lo intentado, o sea, es la causa per se del obrar del agente, o bien no lo es, y entonces sería un resultado azaroso, accidental, que no puede ser cierto y constante.

VI. El principio de finalidad como un per se notum

Sostiene el p. Garrigou-Lagrange que “el principio de finalidad es de evidencia inmediata; se impone con el solo enunciado del sujeto y del atributo que lo componen, con la condición de tomarlos en su verdadero significado.”[34] El principal texto de santo Tomás que aduce es el siguiente:

> Es necesario que todo agente obre por un fin. Pues entre las causas respectivamente ordenadas entre sí, si se sustrae la primera, necesariamente se sustraen también las demás. Pero la primera entre las causas es la causa final. Cuya razón es que la materia no consigue la forma sino en cuanto la mueve el agente. Pues nada se lleva a sí mismo de potencia a acto. Pero el agente no mueve, sino por la intención del fin. Ya que, si el agente no estuviese determinado a algún efecto, no obraría antes esto que aquello. Para que produzca, pues, un efecto determinado, hace falta que sea determinado a algo cierto,

[34] *El realismo del principio de finalidad,* 93.

que tiene razón de fin. Esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional, llamado voluntad, así en las demás cosas se realiza por una inclinación natural, que se llama apetito natural.[35]

Este pasaje viene especialmente bien a nuestro propósito, pues la intención del Doctor Común en este lugar es extender a toda la naturaleza la tesis de la finalidad que nadie discute en los agentes racionales. Leemos algo prácticamente idéntico en otro lugar, en el que, en cambio, de lo que se trata es de mostrar que incluso a Dios se le aplica el principio de finalidad:

Hay que decir que todo agente obra en vistas de un fin. De otro modo, de la acción del agente no se seguiría antes esto que aquello, a no ser por azar.[36]

En los dos pasajes, el dominico sostiene la finalidad en razón de la determinación de la actividad causal del agente: si no tendiera a algo determinado, no se seguiría nada cierto. Ahora, si comparamos esto con el argumento aristotélico de la regularidad, que hemos visto más arriba usado por santo Tomás para la quinta vía, de momento puede parecer que es el mismo: no hay azar, la relación entre el agente y el efecto es determinada, el agente tiende a algo cierto. Pero tras un examen cuidadoso del principio de finalidad aparecerá una diferencia.

Para asegurarnos de que estamos ante un principio evidente, analicemos primero por separado los conceptos del sujeto y del predicado, para luego ver si se exigen mutuamente con necesidad. Primero el sujeto: “todo agente”. La noción de agente equivale a la de causa eficiente: tenemos algo que lleva al ser algo otro que no tenía ser. Ahora el predicado: “obrar en vistas de un fin”. “Obrar” se refiere naturalmente a la acción del agente, a su causalidad eficiente; no hay dificultad en notar que esto forma parte del contenido del sujeto. Pero “en vistas de un fin” viene a ser una cualificación de dicha eficiencia, y es el punto que requiere especial atención. Los textos de santo Tomás sugieren interpretar esta orientación al fin como la determinación necesaria del efecto para que la causa eficiente actualmente obre y sea causa. “Obrar en vistas de un fin” parece ser equivalente, para el Aquinate, a “obrar algo determinado”.[37]

---

[35] *Summa Theologiae,* I-IIæ q. 1, a. 2.

[36] *Summa Theologiae,* I, q. 44, a. 4.

[37] Cf. especialmente III *Contra Gentiles,* cap. 2, n. 8: “Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente

Por último, podemos considerar ya la proposición completa y la necesidad del enlace de sus dos términos. En efecto, si pensamos en la relación entre una causa y su efecto, no hay duda de que el efecto ha de depender de la causa y ha de ser determinado por ella; además, recíprocamente, la causa ha de ser tal, que produzca precisamente ese efecto, y no cualquier cosa, es decir, ha de estar determinada a tal efecto. Por consiguiente, todo agente obra necesariamente como determinado a algo cierto. Lo que, según santo Tomás, equivale a que obra en vistas de un fin.

De este modo, la tesis de Garrigou-Lagrange se confirma: el principio de finalidad es necesario por sí mismo. Ahora bien, cuando examinábamos el argumento empírico de la finalidad, encontrábamos una verdad necesaria a modo de premisa, que habíamos formulado así: "en el supuesto de que hay un agente que obra, si el agente obra sin intención, no consigue con certeza el bien." La consecución cierta del bien ha de ser por una causa eficiente ordenada precisamente a él, es decir, por una causa per se. A nuestro parecer, este principio no equivale simplemente al principio de finalidad, sino que expresa más bien el de causalidad eficiente, del que es como una versión específica para la noción del bien.

Hemos visto, hasta aquí, la defensa tomista de la tesis finalista en el ente natural. A continuación, vamos a desarrollar un aspecto supuesto en lo anterior, pero que requiere más atención: cómo los cuerpos naturales faltos de conocimiento pueden obrar algo determinado, en la medida en que ellos mismos son algo determinado y pueden obrar comunicando lo que poseen en su ser.

VII. Condiciones ontológicas para la posibilidad del apetito natural

Santo Tomás culmina el ascenso a la comprensión de la finalidad mediante la introducción de una nueva premisa: Un ente carente de conocimiento no puede dirigirse por sí mismo a un fin; ha de ser dirigido por otro, a saber, por una inteligencia, "como la flecha por el arquero".[38] Esto es lo que se halla en la

ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius."

[38] Véase, a título de ejemplo entre otros muchos posibles, el siguiente texto de SANTO TOMÁS: "Sciendum est enim quod omne quod appetit aliquid, vel cognoscit ipsum et se ordinat in illud; vel tendit in ipsum ex ordinatione et directione alicuius cognoscentis, sicut sagitta tendit in determinatum signum ex directione et ordinatione sagittantis.

base del argumento de la 5.ª vía: por esta razón se ha de admitir la existencia de una inteligencia divina para explicar el orden teleológico de la naturaleza entera. Sin embargo, nos preguntamos también por la base y solidez de esta nueva premisa, ya que después de haber probado con necesidad y evidencia que todo agente obra por un fin, su pretensión puede parecer descartada ya e ilusoria. Conviene, pues, detenerse algo en ella.

Su razón más obvia es probablemente que algo no puede ser causa si sencillamente no existe, y el fin es algo que no existe antes de ser realizado por el agente. Por consiguiente, sólo un ser capaz de anticipar el fin podrá determinarse hacia el mismo y ordenar los medios hacia él. Mas sólo el conocimiento es capaz de anticipar lo que todavía no existe, luego sólo un cognoscente puede obrar en vistas de un fin. Esta razón es la que esgrime Nicolai Hartmann contra la teleología generalizada en la naturaleza, basándose incluso en el análisis aristotélico del acto técnico y la "poiesis", en la *Metafísica*.[39] Sin embargo, santo Tomás, fiel a la concepción aristotélica, replicaría que la naturaleza de cada cosa es precisamente la determinación que anticipa el fin y hace posible el obrar teleológico de cualquier agente natural:

> Así como en el entendimiento preconcipiente existe una entera semejanza del efecto al que se llega por las acciones inteligentes, así en el agente natural preexiste una semejanza del efecto natural, desde la cual se determina la acción hacia ese efecto: pues el fuego engendra fuego, y el olivo un olivo.[40]

Y, sin embargo, el Aquinate sostiene que "el apetito siempre sigue al conocimiento",[41] y que "no pueden por sí mismos dirigirse al fin más que los

---

Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem." (*In Physicorum*, I, lect. 15 n. 10)

[39] N. Hartmann, *El pensar teleológico*, introd. § 2, 232 de la versión castellana en *Ontología*, vol V. Aristóteles, *Met.* VII, 7, 1032b 6-10.

[40] III *Contra Gentiles,* cap. 2, n. 6 He aquí el pasaje íntegro: "Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem."

[41] *Super Sententiis*, lib. 1, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1.

que conocen el fin. Pues hace falta que el dirigente tenga noticia de aquello hacia lo que dirige."[42] No es, pues, lo mismo, obrar por un fin que dirigir hacia el fin. Lo primero es universal; lo segundo está reservado a los entes que conocen el fin. La razón de ello la expresa santo Tomás en la forma de dos puntos en el siguiente texto: "Tender hacia un fin es imposible, a no ser que se conozca el fin bajo la razón de fin y la proporción de los medios respecto al fin."[43] En otro lugar de la misma obra observa el Doctor Común que el apetito surge en los seres dotados de conocimiento de la potestad de distinguir lo conveniente y lo inconveniente, pues lo que se aprehende como conveniente tiene que ser querido y apetecido.[44] Esta discriminación de lo conveniente y lo no conveniente pertenece ya al conocimiento del fin en cuanto fin, y es algo necesario para la determinación del fin.

> El agente por entendimiento obra en vistas al fin determinándose a sí mismo el fin, mientras que el agente por naturaleza, aunque obre por un fin, como se ha probado, sin embargo, no se determina el fin, pues no conoce la razón de fin, sino que se mueve hacia el fin que le ha sido determinado por otro.[45]

Hallamos una explicación más completa de lo que ahí está en juego en un pasaje del *De veritate*,[46] basada en la distinción, aplicable a todo lo ape-

---

[42] *De veritate,* q. 22, a. 1, co.

[43] *Super Sententiis*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 2, co. "Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quae sunt ad finem in finem ipsum."

[44] *Super Sententiis*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 1 co.: "Respondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum."

[45] III *Contra Gentiles,* cap. 3, 1884.

[46] *De veritate*, q. 25, a. 1, co.: "Motus enim appetitivae partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III de anima. Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem

tecible, entre la cosa misma apetecible y la razón de apetibilidad, como, por ejemplo, la delectación, la utilidad, etc. Precisa santo Tomás que el apetito natural tiende hacia la cosa apetecible misma, sin aprehensión alguna de la razón de apetibilidad. Ello es posible porque está ordenado unívocamente a un efecto: "La cosa natural está determinada en su ser natural, y es una su inclinación a alguna cosa determinada; por lo que no se exige ninguna aprehensión, por la que se distinga la cosa apetecible de la no apetecible en base a una razón de apetibilidad." Sin embargo, la determinación de cada cosa en su ser natural y la consiguiente inclinación a algo determinado, que es precisamente lo bueno y conveniente para ella, no la tiene la cosa natural por sí misma, sino que es recibida de Dios, "quien ha instituido la naturaleza", el cual, al ser inteligente, sí ha podido dar "a cada naturaleza una inclinación propia conveniente a ella".

En cambio, el apetito racional, es decir, la voluntad, tiende directamente a la razón de apetibilidad, mientras que el apetito sensible tiende a la cosa apetecible misma, en cuanto en ella se encuentra lo que constituye razón de apetibilidad, como utilidad, deleite, etc. Por ello dice el Aquinate que el objeto del apetito natural es esta cosa en cuanto tal cosa, el del apetito sensible es esta cosa en cuanto es conveniente o deleitable, mientras que el objeto propio de la voluntad es el bien mismo absolutamente.[47]

Los entes naturales carentes de conocimiento se hallan, pues, ordenados y dirigidos hacia fines determinados no por ellos mismos, sino por el autor de la naturaleza. Nota santo Tomás que algo puede ser dirigido por otro hacia un fin de dos maneras: mediante una forma impresa en él por el dirigente, o sin la impresión de una tal forma. Dejamos a un lado este segundo caso, que corresponde a los movimientos forzosos o violentos, y nos fijamos en el primero, que es el que corresponde al modo de tendencia al fin que estamos estudiando, el apetito natural. En efecto, tal es la característica

---

sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed haec apprehensio praeexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem."

[47] *Ibidem*: "Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute."

de este modo de dirigir algo hacia un fin: que entonces la inclinación será natural para el dirigido, como teniendo en él un cierto principio, y el ente dirigido participará de la inclinación al bien que posee el dirigente.

> Pero esto sucede de dos modos: A veces lo que se dirige hacia un fin solamente es impelido y movido por el dirigente, sin que obtenga del dirigente forma alguna por la cual le competa tal dirección o tal inclinación. Y una tal inclinación es violenta, así la saeta que es inclinada por el arquero hacia un blanco determinado. A veces, en cambio, lo que se dirige o inclina hacia un fin obtiene del dirigente o moviente alguna forma por la cual tal inclinación le compete. Entonces esa inclinación será natural, como teniendo un principio natural. Así, quien le dio a la piedra la gravedad, la inclinó a que cayera naturalmente hacia abajo.[48]

Así entiende santo Tomás el concepto aristotélico de naturaleza y la composición hilemórfica del ente móvil. En efecto, Aristóteles define la naturaleza como un principio y causa de movimiento y reposo que se halla en cada ente natural, que le es intrínseco por ser lo que es, por el cual cada ente se mueve, actúa y padece conforme a lo que es. Naturaleza es pues sobre todo la forma de cada ente natural, que es siempre un compuesto de materia y forma: la materia hace posible como potencia la mutabilidad, mientras que la forma la determina, de modo que según lo que la cosa es, se mueve así o así.

Por esto puede decir santo Tomás, comentando precisamente la *Física* aristotélica, que la naturaleza es el arte divino metido en las cosas:

> La naturaleza, pues, no es sino el concepto de cierto arte, a saber, el divino, introducido en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven al fin determinado. Esto es como si el artesano fabricante de naves pudiera conferir a la madera que se moviera por ella misma a adquirir la forma de nave.[49]

---

48 *De veritate,* q. 22, a. 1, co.: "Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur."

49 *In Physicorum,* II, lect. 14.

Esta es la razón, además, de que la tendencia al fin de los entes naturales sea denominada “apetito”, pues como indicábamos más arriba, lo que distingue el apetecer del mero ir dirigido a algo es que la apetición incluye el hecho de poseer el apetente una ordenación intrínseca hacia aquello a lo que se dirige. Escribe santo Tomás:

> Si las cosas todas estuviesen inclinadas al bien sin tener en ellas algún principio de inclinación, se podría decir que son llevadas al bien, mas no que lo apetecen. Pero en razón del principio en ellas introducido, se dice que todas apetecen el bien, como espontáneamente tendiendo a él. Por lo que se dice también en Sab. 8, 1, que la divina sabiduría todo lo dispone suavemente, porque cada una de las cosas tiende por su movimiento hacia aquello a lo que está divinamente ordenado.[50]

VIII. La forma como principio de inclinación

De este modo, llegamos a una afirmación que se encuentra muchas veces repetida y usada en los textos del Aquinate, según la cual la forma es un principio de inclinación o tendencia. “De toda forma se sigue alguna inclinación, y de la inclinación la operación”, leemos por ejemplo en el comentario al *De anima* de Aristóteles.[51] Hay que insistir en la comprensión de la forma como un principio activo. Partimos normalmente de la noción de forma como aquello que hace ser a la cosa lo que es. Es decir, el principio que, unido a la materia, determina la esencia de la cosa. Se añade a esto que oponemos el ser y el devenir y consideramos el devenir como subordinado al ser. Todo esto configura una visión estática de la forma. Sin embargo, el concepto aristotélico de naturaleza nos dice que la forma es principio de movimiento. Luego hay que pensar la forma también en una perspectiva esencialmente dinámica y operativa. El cambio no es algo accidental que

[50] *De veritate,* q. 22, a. 1, co.

[51] *In De Anima,* II, 5, 286. Véase también en particular este pasaje, circunscrito a los no cognoscentes, y en el que se define precisamente tal inclinación como apetito natural: “In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur”, *Summa Theologiae,* I, q. 80, a. 1, co.

"les ocurre" a las cosas, sino que está inscrito en su propio ser como acto en el que se realiza aquello para lo que están constituidas.

Es la estructura compuesta del ente natural, por la determinación y actualización de la materia, principio potencial, por parte de la forma, que tiene carácter de acto, lo que permite comprender la raíz y la estructura del apetecer. Por esto dice santo Tomás que "toda cosa tiene respecto a su forma natural una habitud tal que, cuando no la posee, tienda a ella y, cuando la posee, repose en ella."[52] La forma no es sólo principio de inclinación, sino también algo apetecido como tal. Lo que apetece la forma es aquello que la tiene en potencia, es decir, básicamente la materia. Santo Tomás recibe de Aristóteles la tesis de que la materia apetece la forma, y la encaja perfectamente en su sistema. No nos podemos extender sobre este aspecto de la apetición en el ente natural, por lo que nos limitaremos a citar el siguiente pasaje, suficientemente nuclear y claro por sí mismo:

> No es otra cosa el apetito natural que una ordenación de algunas cosas según su propia naturaleza hacia su fin. Mas no sólo algo que es en acto se ordena por una virtud activa al fin propio, sino también la materia en cuanto es en potencia, pues la forma es el fin de la materia. Pues no es otra cosa el apetecer la forma por parte de la materia, que el ordenarse ella a la forma como la potencia al acto. Y puesto que bajo cualquier forma que se encuentre, siempre se mantiene en potencia a otra forma, siempre hay en ella un apetito de la forma.[53]

Debemos abordar, por fin, como un último paso al fondo de la cuestión, algunos puntos esenciales de la metafísica tomista del bien, para culminar nuestro estudio del apetito natural con aquello que es su más radical y básica fundamentación.

Dado que el apetecer viene movido por el fin apetecido, y dicho fin en cuanto apetecible es lo que llamamos un bien, la razón de apetibilidad, que el agente natural no conoce, pero que está en la base de que el autor de la naturaleza la haya constituido tal cual lo está, debe darnos también a nosotros la última penetración en la esencia y causa del apetecer. Si nos preguntamos ¿qué es lo que las cosas apetecen en el fin?, parece que lo que santo

---

[52] *Summa Theologiae,* I, q. 19, a. 1, co.

[53] *In Physicorum,* I, lect. 15, 10.

Tomás responde se puede reducir a dos aspectos: su perfección y aquello que les es conforme, es decir, lo que les es semejante. En efecto, encontramos en santo Tomás dos como a modo de axiomas, de los que parece depender sencillamente todo lo demás: "toda cosa apetece su perfección",[54] y "toda cosa apetece lo que le es semejante". Significativamente, podemos hallar en cierto modo ambos axiomas reunidos en algún texto como el siguiente:

> Algo es bueno en cuanto es apetecible. Y cada cosa apetece su propia perfección. Ahora bien, la perfección y forma del efecto es una cierta semejanza del agente, ya que todo agente hace un semejante de sí mismo. Por lo cual el propio agente es apetecible y tiene razón de bien; pues es, en efecto, participar de su semejanza lo que de él se apetece.[55]

La tesis de que los entes apetecen lo que les es semejante procede de Boecio, según santo Tomás. Sin embargo, precisa éste, dicha semejanza, siendo como ha de ser en cuanto al ser natural y no sólo intencional, no podría ser una semejanza completa, por la posesión de una misma forma en acto perfecto, pues entonces ya no habría tendencia al fin, sino reposo en él. Ha de ser por lo tanto la semejanza propia de la potencia en relación con el acto perfecto.[56]

En otros pasajes, el Angélico expresa dicha semejanza como una afinidad, una connaturalidad y una proporción con el fin intentado, de la cual surge la inclinación que llamamos apetito. Nótese que esa afinidad y conveniencia se da en la cosa según su forma, y es por ello que decimos que de la forma se sigue siempre una inclinación:

---

[54] *In Physicorum,* I, lect. 15, 7. Cf. *Super Sententiis,* 2, d. 34; *Summa Theologiae,* I q. 5, a.1.; q. 6, a. 1, co.; q. 44, a. 4.

[55] *Summa Theologiae,* I, q. 6, a. 1, co. He aquí el texto latino en su contexto: "Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis."

[56] *De veritate*, q. 22, a. 1, arg. 3 y ad 3. Sobre la semejanza como razón del apetecer, véase el interesante estudio de J. M. Sánchez-Ruiz, *El Amor en el Tomismo. Ensayo sobre la Metafísica Tomista del Amor,* esp. 13-17.

> La inclinación natural nace de que la cosa natural tiene una afinidad y conveniencia según la forma, de la que decimos que es el principio de la inclinación, con aquello hacia lo que se mueve, como lo pesado con el lugar inferior.[57]

Lo que santo Tomás llama "amor natural" es precisamente la connaturalidad del apetente con su objeto, de la cual procede el apetito.[58]

> Es manifiesto que todo lo que tiende hacia algún fin tiene, primero, una aptitud o proporción al fin, pues nada tiende hacia un fin no proporcionado; segundo, se mueve hacia el fin; tercero, reposa en el fin después de haberlo conseguido. Ahora bien, la aptitud o proporción misma del apetito al bien es amor, ya que no es otra cosa que complacencia en el bien. En cambio, el movimiento hacia el bien es deseo o concupiscencia. El reposo en el bien es el gozo o delectación. Y así, según este orden, el amor precede al deseo y el deseo precede a la delectación.[59]

Si queremos indagar porqué se apetece lo afín y lo semejante, no se nos ofrece otro concepto fuera de la noción de perfección. El bien es perfectivo de los entes. El fin no es algo ajeno y distinto de la cosa. Algo es apetecido porque perfecciona, completa, termina, hace ser con plenitud lo que es propio de la cosa misma. De este modo se entiende algo que a primera vista puede parecer extraño, cuando el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, sostie-

---

[57] *IV Contra Gentiles,* cap. 19, n. 3: "Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori."

[58] *Summa Theologiae,* I-II, q. 26, a. 1, co. "In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis."

[59] *Summa Theologiae,* I-II, q. 25, a. 2: "Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem."

ne la tesis de que todas las cosas que tienen una operación propia son para esa operación. Pero es natural que, siendo la operación la perfección última de cada ente, se ordene a ella como a su fin.[60]

La razón de perfección pertenece propiamente a lo que es en acto. "Tanto es perfecta cada cosa, cuanto es en acto."[61] Lo que cada cosa apetece es el acto, el ser en plenitud en cuanto le sea posible. De ahí que la tendencia, la apetición del bien, no sean sino lo propio que pertenece al ser, como acto, que de suyo es operativo y comunicativo de sí mismo. "Operari sequitur esse".[62] El ente, en la metafísica de santo Tomás, es agente por el hecho de ser ente. La operación no es algo sobreañadido y como accidental al ente, pues no es algo que proceda de indigencia, sino de plenitud. Así,

> La cosa natural no sólo tiene una inclinación natural hacia el bien propio, para adquirirlo si no lo tiene, o para reposar en él cuando lo tiene, sino también para difundir el propio bien en otros, en cuanto sea posible. Por lo que vemos que todo agente, en cuanto es en acto y es perfecto, hace lo semejante a él.[63]

En Platón y Aristóteles la tendencia a procrear, o sea, a hacer un semejante de sí mismo, no es sin embargo expresión de la pura tendencia del acto a comunicarse, ya que es una aspiración a la eternidad de un ente corruptible.[64] Aunque es cierto que para ellos es el viviente que ha alcanzado su perfección propia como individuo, es decir, el adulto, el que engendra un semejante, con todo explican la generación como algo que procede de un deseo motivado por la indigencia. La tesis neoplatónica de la difusividad del bien, que se entiende como procedente de lo perfecto a lo imperfecto, no ha alcanzado todavía en ellos su formulación explícita.

---

[60] *In De caelo* II, lect. 4, n. 5 "Hoc igitur modo etiam Aristoteles hic loquitur, dicens quod unumquodque quod habet propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (vel saltem ipsum operatum, in his in quibus est aliquod opus praeter operationem, ut dicitur in I Ethic.); dictum est enim in II de anima quod forma est actus primus, operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis."

[61] *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 1, co.

[62] Para un comentario iluminador de este aforismo escolástico remitimos a Francisco Canals Vidal, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador,* "La naturaleza autocomunicativa del acto y el carácter locutivo del entender", 139-143, y "Ser y operación", 159-163.

[63] *Summa Theologiae,* I, q. 19, a. 2, co.

[64] Platón, *Banquete* 206c-208b; Aristóteles, *De anima* II, 4.

Por el contrario, en santo Tomás ambos aspectos se aclaran completamente: en los agentes imperfectos el obrar se dirige siempre, no sólo a comunicar alguna perfección, sino también a recibirla.[65] Sin embargo, lo que de suyo pertenece al acto como tal, sea en un agente perfecto o imperfecto, es la tendencia a comunicarse y a difundir la perfección.

> La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Por lo cual, todo agente obra en cuanto es en acto. Pues obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente es en acto, en cuanto es posible. La naturaleza divina es máxima y purísimamente acto. Por lo cual se comunica a sí misma cuanto es posible. Se comunica a sí misma por la sola semejanza de las criaturas, lo cual es manifiesto a todos, pues cualquier criatura es ente según una semejanza a ella.[66]

Por lo mismo, según nuestro Doctor, toda criatura, en cuanto aspira a su propia perfección, apetece a Dios mismo, ya que las perfecciones de todas las cosas son de algún modo semejanzas de la perfección divina.[67]

Antonio Prevosti Monclús
Universitat de Barcelona
aprevostim@ub.edu

---

[65] *Summa Theologiae,* I, q. 44, a. 4., co. "Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium."

[66] *De potentia,* q. 2, a. 1, c. "Natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicet, quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam."

[67] *Summa Theologiae,* I, q. 6, a. 1, ad 2.

Referencias bibliográficas

ALVIRA, R. (1978). *La noción de finalidad.* Pamplona: Eunsa.

ASTORQUIZA FIERRO, P. (2002). *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino.* Tesis doctoral, E. FORMENT (Dir.). Disponible en <www.tesisenred.net/handle/10803/1750>.

CANALS VIDAL, F. (2004). *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador.* Barcelona: Scire.

CRUZ CRUZ, J. (1996). *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

DE FINANCE, J. (1992). La finalité de l'être et le sens de l'univers. En J. DE FINANCE, *En balbutiant l'indicible.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1947). *El realismo del principio de finalidad.* Buenos Aires: Dedebec.

HARTMANN, N. (1964). *Ontología*. Vol. V: *Filosofía de la Naturaleza – El pensar teleológico.* Trad. J. GAOS (Trad.). México: F.C.E.

LEIBNIZ, G. W. (1991). *Escritos de dinámica.* JUAN ARANA - MARCELINO RODRÍGUEZ (Trad.). Madrid: Tecnos.

O'CONNOR, W. R. (1953). Natural Appetite. *The Thomist*, 16, 361-409.

PREVOSTI MONCLÚS, A. (1984). *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la naturalesa.* Barcelona: PPU.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (1980). *Los nombres divinos y otros escritos.* JOSEP SOLER (Intr. trad. y notas). Barcelona: Antoni Bosch editor.

SÁNCHEZ-RUIZ, J. M. (1960). El Amor en el Tomismo. Ensayo sobre la Metafísica Tomista del Amor. *Salesianum*, 22, n.1, 3-55.

THOMAS AQUINAS. (2000ss.). *Opera Omnia.* En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>